54e ANNÉE (6e SÉRIE) N° 8 25 FÉVRIER 1937

# L'AMI DU CLERGÉ

*Paraît à Langres tous les jeudis*

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

Mgr A. ROZIER
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
Docteur en Théologie, Chanoine titulaire de Langres
DIRECTEUR

## QUESTIONS
### de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — *Nous groupons ici des consultations qui nous sont parvenues depuis plusieurs mois, toutes inspirées par les massacres de prêtres ou de religieux en Espagne.*

1° Les prêtres et les religieux espagnols assassinés par les révolutionnaires étaient, semble-t-il, en état de légitime défense. N'auraient-ils pas mieux fait de se défendre ? S'ils avaient « descendu » les premiers anarchistes qui se sont présentés pour s'emparer de leur personne, les suivants y auraient regardé à deux fois avant de les arrêter sans mandat. Nous, Anciens Combattants, nous ne nous serions pas laissé égorger comme des moutons.

2° Un prêtre attaqué par des malfaiteurs a-t-il le droit de donner la mort, alors qu'il prévoit que cette façon de faire ne sauvera pas sa vie ? Le droit de légitime défense s'exerce-t-il en ce cas ?

3° Ne doit-il pas, en cette circonstance, tenir compte du fait qu'en tuant, il peut précipiter dans l'éternité malheureuse des âmes qui sont en état de péché, lui dont la mission est de sauver les âmes ?

4° Les prêtres et religieux espagnols assassinés sont ils vraiment martyrs, s'ils n'ont pas été mis préalablement en demeure d'apostasier leur foi ?

5° En cas de persécution, vaut-il mieux fuir ? La fuite est-elle une imperfection ? Le désir du martyre est-il plus parfait ?

R. — Les événements d'Espagne ont posé, une fois de plus, à la conscience chrétienne, et plus spécialement à la conscience sacerdotale, de graves problèmes.

Une fois de plus, disons-nous, car au cours des siècles, avec une acuité plus ou moins vive, les mêmes problèmes se sont posés pour les générations sacerdotales qui nous ont précédés dans la vie. L'Eglise, toujours en lutte avec les puissances du mal, est toujours persécutée en quelque endroit de l'univers. Hier au Mexique et en Russie, aujourd'hui en Espagne, demain... Dieu sait où, avec des moyens et des méthodes renouvelées, la persécution sévit contre les chrétiens, les catholiques. Les prêtres, les religieux, tous ceux qui font profession d'appartenir plus entièrement au Christ Jésus et de se dévouer au service des âmes, sont particulièrement éprouvés. La prison, l'exil, les tortures, la mort dans des circonstances atroces, tel est le sort qui leur est réservé. Devant leurs injustes agresseurs, quelle conduite doivent-ils adopter ? Faut-il fuir, se livrer, ou résister même les armes à la main ? Autant de questions auxquelles on nous demande de répondre. Nous allons, en appliquant aux événements actuels les principes moraux, redire la belle réponse qu'ont faite par leurs actions nos illustres ancêtres dans la foi, les confesseurs et les martyrs.

Ad I. — 1. « *Religieux et prêtres espagnols récemment massacrés*, nous demande-t-on, *étaient-ils en état de légitime défense ?* »

D'une voix unanime, tous ceux que n'aveugle point l'esprit de parti, répondent *affirmativement*. Seuls, leurs assassins, les prenant pour des malfaiteurs hors la loi, leur refuseraient le droit de se défendre. Ne nous en étonnons pas. Notre-Seigneur a prédit à ses apôtres, pour eux et leurs successeurs, qu'un jour viendra où ceux qui les mettront à mort croiront faire le bien. Des consciences pourront être faussées jusqu'à cet extrême degré de l'erreur, que le bien leur apparaîtra comme la conviction du mal. Pauvres égarés, qui sont plus victimes que bourreaux : victimes de l'erreur, ils sont bourreaux de la vérité. Les vrais coupables sont les maîtres qui les enseignent, qui forment — ou plutôt déforment — leur conscience et arment leurs bras.

A tout homme, Dieu fait un devoir de garder la vie qu'il lui a prêtée. Ce devoir imposé par le Maître suprême fonde le droit de l'homme en face du ravisseur qui attente à sa vie. Dieu seul, ou le Prince qui agit en son nom, a le droit de nous redemander la vie. C'est ainsi que, pour protéger le Bien commun, le Chef de l'Etat a le droit de faire mourir le malfaiteur. En dehors de ces cas exceptionnels, quiconque attente à la vie de son semblable est un injuste agresseur. Or, contre un injuste agresseur il est toujours permis de se défendre. C'est le principe de justice consacré par la sagesse des siècles et exprimé dans l'axiome bien connu : « *Vim vi repellere, omnia jura omnesque leges permittunt.* » A la violence, il est permis d'opposer la violence. Un correctif toutefois en fixe la mesure : « *cum tamen moderatione inculpatæ tutelæ* », dans la juste mesure d'une défense sans reproche. En d'autres termes, le droit de l'homme injustement attaqué se borne à la défense de sa vie. Mais tout ce que requiert cette défense, il a le droit, et en un sens même le devoir, de le mettre en œuvre, y compris le coup

mortel indispensable pour se défaire de l'agresseur.

Or, les massacreurs des prêtres et religieux espagnols avaient bel et bien qualité d'injustes agresseurs.

En vain dirait-on qu'ils étaient mandatés par les pouvoirs publics pour se saisir des personnes suspectes au Gouvernement du *Frente Popular*. Un gouvernement n'a pas le droit de vie et de mort selon son bon plaisir. La peine de mort ne peut être édictée que par le juge, au nom de la justice, en punition d'un crime grave portant atteinte au Bien commun directement, ou indirectement, par voie de conséquence du dommage causé à des particuliers. Quel mal avaient fait ces paisibles citoyens, respectueux des lois de leur pays et du pouvoir établi ? Leur seul crime était de ne point partager les opinions politiques de leurs adversaires, de prêcher une doctrine et de pratiquer une morale condamnant celles du Front populaire, bref d'être catholiques et non communistes marxistes. Au cours des siècles, l'argument des persécuteurs n'a pas changé. La lutte se circonscrit toujours entre les deux chefs qui la dirigent : diable contre Dieu.

Mais le plus souvent peut-être, les assassins n'étaient même pas mandatés par les pouvoirs officiels. Aucune excuse valable qui puisse objectivement légitimer leurs massacres. Ils furent des agresseurs injustes.

Prêtres et religieux espagnols étaient donc en état de légitime défense. Ils avaient donc ce droit, qui appartient à tout homme injustement attaqué, de résister à la violence par la violence, au risque, et même avec la certitude, de donner la mort à l'agresseur : *Vim vi repellere licet, cum moderamine tamen inculpatæ tutelæ.*

**2.** « *Auraient-ils mieux fait de se défendre ?* »
Un droit est une faculté morale, un pouvoir dont on peut user à son gré. Rares sont les cas où l'on est obligé de faire usage de son droit. Ils existent cependant, toutes les fois qu'un devoir plus impérieux nous y contraint, par exemple, pour la sauvegarde du Bien commun. Quoi qu'il en soit, les prêtres et religieux espagnols pouvaient à leur gré user de leur droit ou n'en pas user, se défendre ou se laisser égorger.

Et d'abord, ils pouvaient légitimement se défendre. Leur caractère sacerdotal ne leur enlevait pas ce droit. Nous parlons ici en rigueur de justice ; nous verrons tout à l'heure que la charité pouvait leur conseiller une autre manière d'agir, mais la charité ne détruit pas le droit que confère la justice.

« *Cependant,* écrit l'un de nos correspondants, *ils n'avaient aucune chance d'échapper à la mort.* »

Ce n'est pas la certitude du succès qui fonde le droit de la défense. Pas plus que le soldat ne cesse de combattre quand la victoire lui échappe, l'homme qui défend sa vie avec la perspective certaine de succomber en fin de compte, ne perd pour autant son droit à se défendre. Ce serait souscrire à l'abominable sentence que la force prime le droit, s'il fallait se livrer au plus fort chaque fois que toute résistance se révèle inopérante. Qu'on le fasse dans le suprême espoir d'obtenir la vie sauve, c'est alors un frêle moyen de défense plus imaginaire que réel, plus subjectif qu'objectif. Même si l'unique chance de salut est dans la reddition sans condition, le droit de défense demeure. Il est plus grand, plus noble de préférer la mort à la vie, pour affirmer précisément le Droit dans le droit qui succombe à la violence injuste. La mort qui rend témoignage à la Justice est plus magnanime que la vie qui consacre, en fait, le droit du plus fort, c'est-à-dire l'injustice. Enfin, succomber dans la défense de son droit, quand il y va des grandes causes, est un noble exemple capable de relever des courages abattus, de susciter de nouveaux héros qui reprendront des mains des victimes, pour enfin le conduire au triomphe, le flambeau de la Vérité et de la Justice. Non, même s'ils n'ont aucune chance de vaincre l'agresseur, les attaqués gardent le droit de résistance et peuvent en faire un usage légitime : *vim vi repellere licet.*

Ad II. — Ainsi nous répondons : *Oui, un prêtre attaqué par des malfaiteurs a le droit de tuer, alors même qu'il prévoit que cette façon de faire ne sauvera pas sa vie.* Car en opposant la violence à la violence, il use de son droit strict. Or, qui use de son droit ne fait pas injure. Il se défend comme il en a le droit, autant qu'il peut. On ne saurait lui en faire un reproche au nom de la justice.

Ad III. — Les prêtres espagnols, en état de légitime défense, pouvaient user de leur droit. Ils ne l'ont pas fait, et *se sont livrés sans coup férir,* « *comme des moutons.* » Il leur était loisible, nous l'avons dit, de ne pas user de leur droit. Toutefois, pour agir ainsi, il faut un motif raisonnable. Car le devoir de vivre exige de nous au moins quelque sacrifice ; on n'a pas le droit de se laisser mourir. Mais l'excuse, ils l'avaient dans ce fait déjà que toute résistance leur apparaissait avec certitude comme pleinement inutile.

Ceux qui pouvaient légitimement se défendre et se sont livrés sans coup férir, abandonnant leur droit de défense, avaient cependant des motifs plus élevés que celui-là, plus élevés même que celui de donner un exemple entraînant à leurs ouailles parfois menacées comme eux. Investis du sacerdoce d'un Dieu qui a donné sa vie pour ses bourreaux, ils ont regardé l'exemple du Maître, et ils ont voulu l'imiter. C'est un sentiment de charité chrétienne qui a dicté leur admirable conduite. Et c'était bien plus parfait de se livrer que de se défendre, d'abandonner son droit que d'en faire usage. Non pas que la charité leur en fît un devoir, mais parce que dépassant la limite du précepte, ils sont entrés dans la voie du con-

seil pour s'élever jusqu'aux cimes de la perfection de la grande vertu, car « il n'y a pas de plus grand amour que de donner sa vie pour ceux qu'on aime », pour son prochain.

Mais qu'on ne dise pas que la charité leur en faisait un devoir, « *parce que les agresseurs étaient en état de péché mortel.* » Le précepte de la charité a des limites déterminées par son objet : Dieu, nous-mêmes, le prochain. Nous devons aimer Dieu par dessus tout ; puis nous mêmes, c'est-à-dire notre âme d'abord ; le prochain ensuite, c'est-à-dire son âme ; après quoi notre corps ; et enfin celui du prochain. Voilà l'ordre de la charité Sans doute, le salut éternel du prochain doit passer avant notre vie corporelle, et dans l'hypothèse où notre prochain serait en péril de damnation, la charité nous ferait un commandement de sacrifier notre vie corporelle pour assurer son salut. Toutefois *ne quid nimis.* Il faut, pour que le précepte oblige : 1° que le péril de damnation soit certain ; 2° que le prochain ne puisse y échapper sans mon secours, autrement dit, que mon secours lui soit indispensable comme la condition *sine qua non,* ou, comme disent les moralistes, qu'il soit dans l'extrême nécessité.

Or 1° le révolutionnaire espagnol injuste agresseur était-il vraiment en état de péché mortel ? Ne songeons que pour mémoire à la prophétie de Notre-Seigneur : « Ceux qui vous mettront à mort croiront faire le bien, » et laissons de côté l'hypothèse de leur bonne foi. Accordons que conscients de leur crime et agissant sous l'empire d'une haine farouche et raisonnée, ils étaient formellement en état de péché mortel.

Mais 2° étaient-ils dans le cas d'extrême nécessité ? Nous le nions énergiquement. Ils avaient le pouvoir et la facilité de se mettre en état de grâce eux mêmes : c'était de cesser leur injuste agression, de se repentir, de déposer leur haine, de se confesser. Tout cela était en leur pouvoir. Si en attaquant injustement leur prochain, prêtre ou laïc, ils s'exposaient à mourir en état de péché mortel, le malheur n'en était imputable qu'à eux seuls. Non, par conséquent, la charité ne faisait pas aux prêtres un commandement d'abandonner leur droit de défense légitime.

La charité n'en faisait pas un précepte, mais elle en suggérait le conseil, ce qui est autre chose. En d'autres termes, les assaillis auraient pu tuer leurs injustes agresseurs sans manquer au précepte de la charité, même au risque de leur ouvrir les portes de l'enfer. Mais pour pratiquer la perfection de la vertu dans la plus grande mesure possible, ils ont librement consenti d'envisager cette hypothèse, et par pitié pour leurs bourreaux ils ont préféré mourir plutôt que de les tuer, pour leur permettre de se repentir, offrant leur vie pour leur obtenir cette grâce. Cela, encore une fois, dépasse la sphère du précepte, n'était pas obligatoire sous peine de péché. C'est là tout simplement la vertu de charité exercée jusqu'à l'héroïsme.

Ce n'est pas tout. En abandonnant l'usage légitime de leur droit de défense, les prêtres et religieux espagnols, éclairés par la foi, ont entrevu la sublime vocation à laquelle Dieu les conviait : le martyre. Etre les témoins du Christ, le confesser de bouche, et apposer à son témoignage la signature du sang, est un idéal qui soulève l'âme et lui arrache le cri du grand Apôtre : *Mihi vivere Christus est, et mori lucrum.* Les récits des journaux nous ont révélé dans les victimes espagnoles les dignes émules des martyrs de la Révolution française et des premiers âges du Christianisme. Elles ont subi la mort avec calme et sérénité, prononçant des paroles de paix et de pardon. Martyrs ! le mot a été déjà prononcé à leur sujet. Faut-il y reconnaître l'expression théologique de la vérité, ou n'y voir que la pieuse exagération d'un légitime sentiment d'admiration ? L'Eglise seule a qualité pour trancher la question, et nous ne voulons rien présumer de son jugement futur.

Toutefois, pour répondre au désir de plusieurs correspondants, nous hasarderons quelques considérations.

Ad IV. — Martyrs, au sens large, les prêtres et religieux espagnols qui ont succombé dans la tourmente révolutionnaire, le sont à coup sûr. Comme on a dit des soldats tombés dans la grande guerre qu'ils étaient les martyrs de la patrie, on peut dire de ceux-là qu'ils sont les martyrs de la civilisation chrétienne.

Mais laissons ce sens qui appartient à la littérature, et demandons-nous *s'ils peuvent être martyrs au sens canonique du terme.*

Le martyr, d'après S. Thomas, est un témoin de la foi chrétienne dont il atteste la vérité par ses souffrances endurées jusqu'à la mort (cf. IIa-IIæ, q. 124, art. 4). D'où trois conditions sont requises pour être martyr.

1° Le martyr doit réellement subir la mort :

« Martyr, en effet, signifie témoin de la foi chrétienne, qui nous enseigne à mépriser les choses visibles pour les biens invisibles. Le martyr témoigne sa foi en montrant en action son mépris pour tous les biens présents, et son invincible amour pour tous les biens invisibles de l'avenir. Or il ne montrera d'une manière efficace qu'il méprise absolument tous les biens de la terre que lorsqu'il aura donné sa vie, car pour la conserver, les hommes se résignent à garder tous les autres biens et à supporter les pires douleurs, ainsi que dit Satan dans le livre de Job, II, 4 : « Vie pour vie ; l'homme donnera tout ce qu'il possède pour conserver son âme. » c'est-à-dire pour sauver sa vie. Aussi l'Eglise n'appelle-t-elle martyrs que ceux qui sont morts pour le Christ, et réserve le titre de confesseurs à ceux qui ont subi l'exil, la prison, la perte des biens, la torture même pour confesser leur foi. » (Cf. S. Thomas, *loc. cit.*, rapporté dans *Dict. de Théol. cath.*, article *Martyre).*

Sur la réalisation de cette condition, on ne peut discuter. Elle est un fait : les victimes espagnoles ont subi réellement la mort.

2° La mort doit être infligée en haine de la foi, c'est-à-dire, comme l'explique S. Thomas, en haine

de la vérité religieuse, qui comporte non seulement les vérités à croire, mais encore tous les actes de vertu qu'elle enseigne et commande de pratiquer pour honorer Dieu et éviter le péché :

« Les martyrs sont des témoins, dit-il, en ce sens que par leurs souffrances poussées jusqu'à la mort, ils rendent témoignage à la vérité ; non pas à une vérité quelconque, mais à la vérité religieuse apportée par le Christ... Il ne faut pas oublier cependant que la foi comporte non seulement la croyance intérieure, mais aussi la profession extérieure que traduisent et les paroles par où l'on confesse la foi, et les actes par où l'on prouve qu'on a la foi, selon le mot de S. Jacques : « Je te montrerai ma foi par mes œuvres. » A quoi fait aussi allusion la parole de S. Paul : « Ils prétendent connaître Dieu et ils le renient par leurs actes. » Il s'ensuit que les œuvres de toutes les vertus, pour autant qu'elles sont faites pour Dieu, sont comme autant de professions de la foi qui nous révèle que Dieu commande ces œuvres et qu'il veut nous en récompenser ; à ce titre, elles peuvent donc faire des martyrs. C'est pourquoi l'Eglise célèbre le martyre de S. Jean-Baptiste qui souffrit la mort, non pour n'avoir pas voulu renier la foi, mais pour avoir condamné l'adultère. » (Cf. *loc. cit*, art. 5).

Il importe donc d'examiner avec soin l'intention des persécuteurs. Car il ne suffit pas qu'il soit personnellement un adversaire de la foi catholique, mais il faut qu'il inflige la mort en haine de la foi, *ex odio fidei*, ou de toute autre bonne œuvre en tant qu'elle est commandée par la foi du Christ. Ce doit être le vrai motif, quelque soit le prétexte dont il se couvre, comme celui de crimes, par exemple, ou d'insubordination aux lois existantes, calomnieusement imputés aux victimes.

Comment faire la preuve que le persécuteur a agi en haine de la foi ? « Cette preuve peut s'administrer de différentes manières. *a)* Par la sentence du persécuteur qui peut le dire explicitement. — *b)* Par la discussion entre le persécuteur et le martyr. — *c)* Par les promesses faites au martyr pour l'amener à changer de résolution. — *d)* Par l'impunité offerte au martyr s'il consent à renier la foi du Christ. — *e)* Enfin cela peut apparaître *concludenter*, c'est-à-dire par mode de conclusion, et résulter des circonstances, des actes, des démarches ; par exemple, il était chrétien, il a refusé de faire quelque chose d'incompatible avec la foi ou avec la morale chrétienne. » (*Dict. de théol. cath.*, loc. cit.).

Notre correspondant trouvera ainsi réponse à son doute portant sur ce fait que « les prêtres et religieux assassinés n'ont pas été mis préalablement en demeure d'apostasier leur foi. » Il songeait sans doute aux martyrs de la Révolution française qui avaient été mis en demeure d'adhérer à la Constitution civile du Clergé, rejetée par l'Eglise. Cela n'était pas nécessaire.

Par contre, on se rendra compte que cette preuve n'est point toujours facile à établir, et qu'il faut se garder de toute précipitation pour déclarer le réel martyre au sens canonique. Laissons à l'Eglise le soin de faire, avec sa prudence habituelle, les enquêtes nécessaires. Parmi les victimes espagnoles, tel prêtre ou religieux a pu être mis à mort par vengeance personnelle et ne serait pas martyr ; telle religieuse a pu partager le même sort de la part d'un exalté voulant punir en elle le crime odieux, dont on l'avait calomniée, de tuer les enfants qu'elle avait mis au monde en cachette. Ces victimes ne vérifieraient pas la notion du martyre canonique. Par contre, combien de prêtres ont succombé parce que le persécuteur voulait, en les supprimant, détruire la religion catholique, anéantir le sacerdoce ! Combien de religieuses ont subi l'outrage et la mort en haine de la chasteté qu'elles pratiquaient ! Aussi, en attendant le jugement de l'Eglise, on peut, nous semble-t-il, affirmer *a priori* deux choses : *a)* que, dans l'ensemble, les victimes espagnoles paraissent bien avoir été mises à mort en haine de la foi ; *b)* que certainement, parmi elles, l'Espagne catholique compte de véritables martyrs.

3° Enfin, la victime doit accepter la mort volontairement, et pour le motif même de la foi, c'est-à dire, de la vérité ou de la vertu chrétienne attaquée dans sa personne.

Evidemment, le martyr, dont le nom même signifie l'attachement inébranlable à la vérité et à la justice, ne saurait avoir été mis à mort pour un autre motif. N'est point martyr celui qui subit la mort pour soutenir une vérité qui n'appartient pas à la foi ou qui lui est contraire, par exemple, un mathématicien pour affirmer que le carré de l'hypoténuse d'un triangle rectangle est égal à la somme des carrés construits sur les deux autres côtés, ou un hérétique pour soutenir son hérésie. Ne le serait point davantage le chrétien qui confesserait la foi chrétienne par vaine gloire, pour acquérir la célébrité, pour être rangé au nombre des martyrs, recevoir les louanges de l'histoire et les honneurs d'un culte : ce serait là un motif peccamineux que précisément la foi condamne et rejette. Il n'est guère besoin d'insister davantage en notre cas. Les victimes d'Espagne ont subi la mort, nous pouvons sans trop de témérité le penser, pour la défense de la foi ou des vertus qu'elle commande, comme la chasteté.

Mais l'ont-elles acceptée volontairement ? Nous avons vu qu'il leur était permis de se défendre contre l'injuste agresseur. Tous n'ont pas la vocation au martyre. Et des anciens combattants avouent qu'en pareille occurrence, ils useraient de leur droit et vendraient leur vie le plus cher possible. Ils ne cesseraient pas d'être justes en usant de leur droit, et leur action serait méritoire. Mais du fait même ils renonceraient à la palme du martyre. Car, pour être martyr, il faut accepter volontairement la mort à l'exemple du Christ, qui, alors qu'il aurait pu se défendre et faire appel à des légions d'anges, a commandé de remettre l'épée au fourreau et s'est livré volontairement. C'est du moins l'opinion commune parmi les théologiens, faisant appel à la parole de Notre-

Seigneur : « Si quelqu'un veut venir après moi, qu'il se renonce lui-même et prenne sa croix et me suive. » (Mt., xvi, 24). Comment, du reste, le martyre serait-il un acte de vertu, s'il n'était pas un acte volontaire, librement accompli en connaissance de cause ? Aussi l'Eglise, avant de décerner le titre de martyr, exige la preuve d'un libre consentement à la mort [1].

Les prêtres espagnols massacrés ont-ils accepté la mort ? Nous ne saurions le dire, mais c'est très probable, du moins à en juger par les quelques récits qui nous sont parvenus. On a cité déjà d'admirables exemples de prêtres se livrant sans résistance aux révolutionnaires, offrant pour leurs ouailles, pour leurs bourreaux même et leur patrie le sacrifice de leur vie. Quand on pourra interroger les témoins de leur mort, un grand nombre probablement apparaîtront nimbés de l'auréole du martyre.

Ad V. — Un ancien combattant se demande *s'il ne vaudrait pas mieux,* en des conjonctures semblables, *mourir les armes à la main. après avoir abattu un nombre respectable de ces forcenés* qui ne respirent que la haine et le carnage.

C'est une manière de voir, mais point la plus parfaite à coup sûr. Nous avons dit plus haut que, même compte tenu de son caractère sacerdotal, le prêtre peut licitement faire usage de son droit de légitime défense, et mourir les armes à la main, après avoir porté à ses injustes agresseurs les coups mortels que comportait pour lui-même sa propre défense, exercée dans la mesure imposée et réglée par la nécessité. En justice, nul ne saurait le blâmer, et il s'en trouverait un grand nombre pour glorifier sa conduite. Il y aurait, du reste, un argument du tac au tac à rétorquer à ceux qui le blâmeraient : « Hé quoi ! dirait on, vous admettez que dans la vie publique on traite le prêtre comme un autre homme, qu'on fasse abstraction de son caractère sacerdotal, par exemple, pour le soumettre à la loi militaire et l'enrôler dans les combattants qui feront le coup de feu sur l'ennemi. Et quand il se sert de ses armes contre d'injustes agresseurs, vous exigeriez qu'il ne soit plus un homme comme les autres ? Sachez que son sacerdoce ne lui enlève pas les droits que la nature confère à tout être humain. N'ayez pas deux poids et deux mesures et ne faites pas appel aux convenances postulées par l'état sacerdotal au gré seulement de vos passions. » Ce n'est là toutefois qu'un argument *ad hominem,* et la manière moins parfaite, quoique juste, de concevoir le point de vue de l'attitude du prêtre en face de l'injuste agression.

Il sera plus parfait pour le prêtre injustement attaqué de s'inspirer dans sa conduite des convenances du caractère sacerdotal. Encore une fois, il lui est permis de se défendre et, pour cela, même de donner la mort. La charité ne contredit pas la justice, et partant ne fait pas au prêtre. sous peine de péché, une obligation de renoncer à user de son droit de légitime défense. Mais dans la charité il y a deux zones : celle du précepte qui a des limites, et celle du conseil qui n'a pas de limites. Il est beau de dépasser la zone du précepte, et, qui plus est, très avantageux.

S'il est beau pour le prêtre de vivre comme son Maître, il est plus beau encore de couronner sa vie en mourant comme lui, dans un acte de charité parfaite, en pardonnant à ses bourreaux, en offrant sa vie pour eux. Le prêtre injustement attaqué qui meurt de cette manière ne cesse pas pour autant d'être le témoin de la Justice proclamée par son innocence, mais il ajoute à sa gloire d'être le témoin de l'Amour. Car il n'y a pas de preuve plus éclatante de celui-ci que de mourir pour ceux qu'on aime, surtout s'ils sont des ennemis.

Rien n'est plus avantageux. L'acte de charité parfaite remet les péchés par lui-même et mérite la vie éternelle. Mourir pour les siens, et plus encore pour ses bourreaux, afin de leur laisser le temps de venir à la vraie Lumière, de faire leur salut, quand on a le droit de préférer sa vie à la leur, est un acte héroïque de charité, qui ouvre à son auteur les portes de la vie éternelle. C'est un exemple pour ceux qui en sont les témoins ou qui en entendront le récit. Enfin, si la cause pour laquelle on subit la mort est celle de la foi, l'auréole du martyre vient nimber l'âme de la victime.

Bref, pour l'honneur de la religion qui inspire de tels sentiments et de la victime qui accepte généreusement la mort, pour les avantages qui en résultent pour l'une et l'autre, il est bien préférable, en des conjonctures pareilles à celles que l'on a vues en Espagne, d'abandonner son droit de légitime défense, et de mourir à la manière des témoins du Christ : « Bienheureux ceux qui souffrent persécution pour la justice, car le royaume des cieux leur appartient. »

« *S'il en est ainsi,* écrit un correspondant, *vous donnez aux prêtres, pour la prochaine révolution, le conseil de ne point se dérober à la mort, mais plutôt d'aller au devant d'elle, en s'offrant à leurs agresseurs ?* »

S. Thomas a répondu à l'objection. « Les préceptes de la loi, dit-il, ont pour objet les actes des vertus. Or, il a été dit que certains préceptes exigent non pas l'action immédiate, mais la préparation de l'âme, c'est-à-dire, que l'on soit prêt à faire ceci ou cela, si l'occasion le demande. Il en va de même pour certains actes de vertu : l'âme doit être prête, le cas échéant, à obéir au devoir. Et cela s'applique surtout au martyre, qui consiste à bien supporter des souffrances injustes. Personne, en effet, ne doit fournir à qui que ce soit l'occasion d'agir avec injustice; mais celui qui, sans provocation, est l'objet de cette injus-

[1] Benoit XIV cite le cas de Juvénal Ancina, évêque de Saluces, que l'Eglise refusa de mettre au nombre des martyrs, bien qu'il mourût empoisonné, parce qu'il avait bu la coupe sans soupçonner le poison qu'elle contenait.

tice, doit le supporter dans la mesure exigée par la vertu. » (IIa-IIae, q. 124, art. 1, ad 1).

Aller au-devant de la mort, ce serait fournir aux révolutionnaires l'occasion de commettre un crime, et devenir en quelque sorte leur complice dans l'action criminelle. Manifestement, cela ne peut pas être permis.

Mais si les circonstances vous ont placé dans l'alternative de tuer pour avoir la vie sauve ou d'être tué pour exercer la charité envers le prochain, nous vous donnons sans hésiter, non pas l'ordre, mais le conseil de vous laisser tuer, parce que c'est le plus parfait et le plus profitable. S'il vous faut encore, pour vous en convaincre, quelque chose de plus, voici le témoignage de S. Thomas : « Le martyre, plus que tout autre acte de vertu, est la grande preuve de la charité. Plus, en effet, les biens que l'on sacrifie sont chers, plus les maux que l'on accepte sont haïssables, plus aussi l'on témoigne d'amour à celui pour qui l'on sacrifie et l'on souffre. Mais le plus grand bien de la vie, c'est la vie elle même, et le plus grand mal, c'est la mort, surtout la mort douloureuse, puisque la crainte de la douleur éloigne les animaux des voluptés qui les attirent le plus. Il est donc évident que, de tous les actes humains, le martyre est le plus parfait selon son genre, parce qu'il est le signe de la suprême charité : « Il n'est pas de plus grand amour que de donner sa vie pour ceux qu'on aime. » *(Loc. cit.*, art. 3). Ce fut, du reste, dans la primitive Eglise la règle de conduite : défense de s'exposer aux persécuteurs, de les provoquer. Si l'on cite des exemples de martyrs que l'Eglise honore comme tels bien qu'ils se soient livrés eux-mêmes à leurs persécuteurs, c'est, pourrait-on dire, une exception qui confirme la règle. Leur initiative a été prise sous l'inspiration du Saint-Esprit qui, dans des conjonctures particulières et pour des motifs qui échappent à la raison humaine, porte parfois les âmes aux cimes de l'héroïsme par des voies extraordinaires. L'Eglise, agissant de même sous son inspiration, décerne les honneurs publics à ces fidèles privilégiés.

Tenez-vous donc prêt, cher confrère, pour la prochaine persécution, si Dieu la permet à notre génération. Et retenez bien les trois points suivants : 1° Ne vous offrez pas, en dehors d'une inspiration du Saint-Esprit, aux révolutionnaires injustes agresseurs : ce serait un péché. 2° Laissez-vous plutôt tuer que de tuer vous-même, bien que vous en ayez le droit : ce sera plus parfait, et nous vous en donnons le conseil. 3° Dès à présent, ayez l'âme prête à subir le martyre, le cas échéant : ceci est toujours commandé.

Un autre correspondant suggère une solution moyenne : « *S'il répugne à un prêtre, en raison de son caractère sacerdotal, de tuer son injuste agresseur, d'une part, et si d'autre part il n'a point la vocation au martyre, ne vaut il pas mieux, pour lui, prendre la fuite ?* »

Le terme de « fuite » éveille tout naturellement dans l'esprit le geste du soldat qui déserte son poste devant l'ennemi, qui abandonne lâchement le combat. Le prêtre qui a charge d'âmes est un soldat occupant dans les rangs des chrétiens un poste de commandement. Il est bien évident qu'il ne saurait l'abandonner, même en face d'une mort certaine, si sa présence au milieu du troupeau s'impose au nom de la justice ou de la charité Le martyre qui, dans la plupart des cas, se présente comme la plus parfaite des œuvres de surérogation, au dire du cardinal de Lauria (cf *Dict de Théol. cath.*, l. c.), une œuvre de conseil par conséquent, peut fort bien cependant, en de spéciales conjonctures, s'imposer comme un devoir commandé « Tout acte parfait et de conseil, dit en effet S. Thomas, peut, le cas échéant, devenir de précepte et nécessaire au salut. S Augustin cite l'exemple du mari qui est obligé à la chasteté absolue si sa femme est absente ou malade. Le martyre n'est donc pas moins parfait parce qu'il est, en certains cas, nécessaire au salut. Il y a bien d'autres cas où il ne l'est pas : c'est souvent par zèle pour la foi et par amour pour leurs frères que des saints sont allés au devant du martyre. Ce qui est toujours commandé, c'est d'avoir l'âme prête. » (Cf. *loc. cit.*, art. 3, ad 1). Imaginez donc, par exemple, que la disparition du pasteur doive entraîner la dispersion et la ruine du troupeau ; lui serait il permis de fuir ? Son devoir bien net serait de rester à son poste. De même si sa retraite devait, aux yeux de ses brebis, prendre figure de lâcheté, voire d'abandon de la foi. Il y a donc des cas où la fuite serait un péché, où le martyre même s'imposerait comme un devoir commandé.

La fuite cependant n'est pas toujours un péché. Tertullien, qui a soutenu le contraire, n'a pas été suivi par les théologiens, qui ont rejeté son opinion comme l'exagération d'un zèle mal éclairé. Notre-Seigneur n'a-t-il pas dit : « Lorsqu'on vous poursuivra dans une ville, fuyez dans une autre » ? (Mt., x, 23). Parole dans laquelle, sans doute, il ne faut pas voir plus qu'un conseil, mais dont lui-même a donné plusieurs fois l'exemple, en fuyant les Juifs qui tramaient sa mort, jusqu'au jour où, son heure venue, il se livra volontairement. Imitant son Maître, S. Pierre miraculeusement délivré de la prison d'Hérode, « s'en alla dans un autre lieu » (Act., XII, 17), pendant que des soldats le recherchaient. L'ardent S. Paul fuyait aussi quand traqué, à Damas, il se fit descendre dans une corbeille, le long du rempart (II Cor., XI, 33). Combien d'évêques, comme S. Athanase, ont momentanément quitté leur siège épiscopal pour échapper aux pouvoirs civils qui menaçaient leur vie ! Jamais leur fuite n'a été blâmée. C'est que, loin d'être un acte de lâcheté, un abandon de poste, elle était dictée par la prudence, le zèle de la foi et l'amour des âmes. A ce titre elle s'imposait à eux, comme un repli stratégique s'impose à un chef d'armée. Non, certes,

toute fuite n'est pas un péché. Mais il y a des fuites louables, parce qu'elles sont utiles, nécessaires même parfois pour le bien général de l'Eglise, préférables au martyre. Elles sont un acte de la vertu de force, car fuir avec la perspective de l'exil et de tous les maux qu'il entraîne peut être un acte plus courageux que de mourir [1].

Bref, la fuite étant, selon les cas, péché ou acte de haute vertu, il reste à se demander *si la fuite vertueuse, comparée au désir du martyre, est plus ou moins parfaite que ce dernier ?*

Le désir du martyre relève certainement de la perfection de la charité. Dieu nous y invite comme à une chose qui lui est agréable : « Si, après avoir fait le bien, vous avez à souffrir, et que vous le supportiez avec patience, voilà ce qui est agréable à Dieu. C'est à quoi, en effet, vous avez été appelés, puisque le Christ aussi a souffert pour vous, vous laissant un modèle, afin que vous suiviez ses traces. » (I Petr., II. 20 21). C'est pour avoir entendu cet appel, et dans le désir d'être agréables à Dieu, que les premiers chrétiens désiraient le martyre. L'Eglise a dû même intervenir plus d'une fois pour modérer un zèle intempestif.

Etre avec le Christ, c'est le grand mobile de ce désir de mourir ; car l'amour tend à l'union. Or, celle-ci ne trouvera sa réalité plénière qu'au ciel. Le chrétien désire alors la mort qui en est la condition *sine qua non*. — L'amour aussi tend à la ressemblance ; car il est une amitié, c'est-à dire un sentiment très fort et très doux qui opère la fusion des cœurs, dans lequel chacun des amis se retrouve avec ses pensées, ses sentiments, ses affections dans celui qu'il aime. Or, par le martyre le chrétien prend vraiment figure du Christ, en entrant dans ses souffrances, en imitant sa mort. — Le désir du martyre est donc dans une âme en fonction de la charité qui l'entraîne vers le Christ.

La fuite, au contraire, et partant la résolution de fuir, considérée en elle-même, est un sentiment imparfait. Du moins, c'est l'opinion de S. Bonaventure, qui en donne pour raison que les mobiles de la fuite sont imparfaits.

On ne contestera guère, en effet, l'imperfection de certains motifs, comme le mauvais état de conscience invoqué par le sujet, ou son indignité personnelle à la gloire du martyre, car le martyre est précisément le moyen certain de remettre l'âme en état de grâce, et nous n'avons pas à regarder en arrière, ni à considérer notre propre faiblesse, quand Dieu nous invite à monter plus haut. — On discutera moins encore le motif égoïste d'un attachement mal dissimulé aux biens de la terre, ou la crainte naturelle en face de la souffrance et de la mort.

[1] Quand Alphonse XIII, fuyant la révolution qui le renversait de son trône, débarqua à Marseille, il dit cette parole : « Il faut plus de courage pour quitter son royaume que pour charger à la tête d'un escadron de cavalerie. »

Mais quand la fuite s'impose non seulement comme un devoir commandé par la prudence, mais encore comme un acte postulé par le plus grand amour de Dieu et la nécessité de secourir le prochain en détresse, est-il encore imparfait de la désirer ? L'opinion du Docteur séraphique ne s'impose pas, et l'on peut ne la point partager.

Quelques remarques ne seront pas inutiles.

D'abord, considérée en soi, la poursuite du martyre, et partant le désir de l'obtenir, est une œuvre bonne qui dépasse les limites du précepte et relève de la perfection de la charité.

Considérée en soi, la fuite du martyre, et partant la résolution de fuir, n'est pas une œuvre mauvaise, encore qu'elle soit moins parfaite. Considérée dans le motif qui l'inspire, elle peut atteindre les cimes de la perfection. Par lui, en effet, elle entre dans le domaine de la perfection, comme dans le cas de celui qui met sa vie en sûreté par amour du prochain qu'il prévoit dans la nécessité d'être secouru. Toutefois, il convient de distinguer. *a)* Prendre la résolution de fuir en excluant formellement l'acceptation du martyre, le cas échéant, serait imparfait, car le précepte nous oblige à avoir l'âme toujours prête à faire la volonté de Dieu. *b)* Prendre la résolution de fuir en acceptant la possibilité du martyre, et même en le désirant, est un acte parfait. Ces deux choses : résolution de fuir pour venir en aide à son prochain et désir de mourir martyr, ne s'excluent nullement. Ces deux motifs : secourir son prochain et subir le martyre, relèvent tous deux de la vertu de charité. Celui ci toutefois, en lui-même, prime celui-là, car s'unir à Dieu immédiatement par le martyre relève de la charité envers Dieu et envers soi-même, tandis que secourir le prochain relève de la charité envers les autres. Or charité bien ordonnée commence par soi même. Aussi serait-il loisible de dire que désirer la fuite par amour du prochain serait moins parfait que désirer simplement le martyre. Les avis, cependant, peuvent être partagés.

Enfin, si l'on considère dans le sujet la charité qui inspire ses désirs et ses actes, elle peut être plus grande en celui qui se résout à fuir par amour de son prochain qu'en celui qui désire simplement le martyre. La fuite, que plus haut nous avons qualifiée vertueuse, peut être d'une charité plus intense que la mort d'un martyr ; de même le désir de fuir comparé au désir de mourir. S. Paul désirait la mort qui nous configure au Christ, et cela ne l'empêchait point de se décider à la fuite, retardant son martyre, pour le service de son prochain. Qu'il prît la fuite ou qu'il se livrât, son âme devait demeurer au même degré de charité. Le désir d'être anathème pour ses frères était il moins parfait que le désir de mourir ? Qui dira alors si, pour le prêtre en pays de persécution, le désir de prendre la fuite pour servir plus longtemps sur la terre la cause de Dieu et se dévouer au service des âmes, est moins parfait que le simple désir d'être martyr ? Croyons plutôt

qu'en ces conjonctures Dieu, qui ne manque pas à ses fidèles serviteurs, leur inspirera toujours sur l'heure la décision la meilleure tant pour sa gloire que pour leur salut.

---

Q. — *L'Ami* aurait-il l'obligeance de traiter la question du *devoir syndical* ?

Il est entendu qu'au point de vue juridique, la liberté syndicale est reconnue ; mais y a-t-il obligation morale d'adhérer — vu les circonstances présentes — à un syndicat quelconque anticégétiste ?

Y a-t-il obligation de s'attacher à un syndicat chrétien ?

Un ouvrier, un patron pèche-t-il en refusant de se syndiquer, je veux dire, en s'écartant de tout syndicat anticégétiste et en ne voulant pas s'incorporer à un syndicat chrétien ?

Supposé reconnue — en ne se plaçant qu'au seul point de vue professionnel et indépendamment de toute considération tirée de la nécessité de combattre la C. G. T. et les organisations communistes — l'obligation morale de s'attacher à un syndicat, l'Etat n'est-il pas fondé, puisqu'il a le pouvoir de sanctionner les devoirs moraux, à décider l'obligation juridique du syndicat ?

R. — La question du devoir syndical est grave et au premier plan de l'actualité. Nous en avons parlé déjà récemment à propos de la C. G. T. (1936, 20 octobre, p. 666 et s.). Nous l'avions fait bien avant les événements de mai-juin derniers, quand nous avions traité du syndicalisme ouvrier chrétien (1933, 6 avril, spéc. p. 212 et s.). Non seulement nous n'avons rien à regretter de ce que nous écrivions alors, mais on reconnaîtra que nous n'étions que clairvoyants lorsque nous souhaitions voir se déclencher un effort puissant de propagande en faveur du syndicalisme chrétien, spécialement pour parer au danger de progression nouvelle du syndicalisme matérialiste et athée si l'occasion s'y prêtait. Elle s'y est prêtée, hélas ! et une fois de plus l'événement nous a surpris. Quand donc écouterons-nous nos intérêts véritables de préférence aux voix discordantes d'ailleurs, de ceux qui n'ont ni qualité, ni mission, ni grâce pour nous conseiller ?

I. — Y a-t-il, nous demande-t-on, obligation d'adhérer à un syndicat quelconque anticégétiste, de s'attacher à un syndicat chrétien ? — Nos chefs ont répondu, il suffira de citer quelques textes.

Après avoir rappelé « le bel équilibre du programme social » catholique, le regretté cardinal Binet écrivait :

« Il s'agit maintenant d'appliquer la formule : Aide-toi, le ciel t'aidera. Elle nous paraît ici consister en ce que les catholiques donneront leur adhésion et apporteront un concours personnel et effectif aux diverses associations qui ont précisément pour but de faire passer dans nos institutions sociales la pensée catholique, et en particulier de régler les conflits sociaux d'après les règles de la morale chrétienne. »

Après avoir rappelé que, selon *Rerum Novarum,* les ouvriers ont seulement le choix entre « des sociétés dont la religion a tout à craindre » et une organisation chrétienne faite pour eux, puis la *lettre de la Congrégation du Concile :* « L'Eglise, dans l'état actuel des choses, estime moralement nécessaire la constitution des associations syndicales, » le cardinal concluait : — « Aucune hésitation ne saurait subsister : les employés et les ouvriers catholiques ne peuvent plus rester dans l'abstention, et leur devoir est nettement tracé »

Citons encore le cardinal Suhard :

« Déjà nous avons appelé l'attention, chez nous, sur la nécessité de promouvoir l'adhésion aux syndicats chrétiens des travailleurs soucieux d'ordre et de justice, et prêts à un effort d'organisation professionnelle Ce sera du même coup répondre aux invitations réitérées et instantes de Sa Sainteté Pie XI qui nous presse de combattre le bon combat de l'Action catholique dans tous les milieux pour y faire régner les principes évangéliques de justice, de charité et de paix sociale. »

On comprendra que nous nous en tenions à ces deux citations ; le sens en est fort clair ; seul ne comprendrait pas qui ne le voudrait pas.

On l'a sans doute remarqué, nous n'avons pas parlé des *syndicats anticégétistes* dits *indépendants.* Lors des troubles qui motivèrent les interventions que nous venons de rappeler, les lecteurs avertis notèrent une nuance assez caractéristique entre divers documents épiscopaux, au sujet de ces syndicats. Alors qu'on se contentait ici d'affirmer que « le syndicat tout indiqué pour les catholiques c'est le syndicat chrétien, » là on disait plus nettement : « Beaucoup d'ouvriers catholiques sont actuellement invités à donner leur adhésion à des syndicats qui se déclarent neutres, respectueux de la religion et composés, au moins en partie, de catholiques. La place des catholiques n'est pas dans de telles associations. » S'il n'y a pas d'opposition entre ces deux propositions, il ne semble pas contestable que la seconde est encore plus ferme que la première.

Nous ne pensons pas nous départir de la discrétion déférente dont tout nous fait ici un devoir, en ajoutant que les faits semblent bien avoir, depuis six mois, justifié pleinement cette fermeté. On en trouvera la preuve dans une brochure que vient de publier fort opportunément le Secrétariat social de Saint-Etienne sous ce titre : *Discussion amicale entre catholiques sur les Syndicats indépendants* [1], brochure à laquelle il faut assurer, dans l'intérêt de la paix sociale, la plus large diffusion. Les raisons qu'on a essayé de faire valoir en faveur des syndicats indépendants y sont exposées avec une franchise parfaite. La réponse n'en apparaît que plus péremptoire.

D'abord un argument de principe qu'il devrait suffire d'énoncer :

« Adhérer à un syndicat neutre, c'est ne pas accepter les directives, si nettes et si nombreuses, de l'Eglise... Un bon catholique doit bien reconnaître que la morale a son mot à dire même dans les

[1] 1 f., franco 1 f. 15, au Secrétariat Social, 4, rue Mi-Carême, à Saint-Etienne (Loire).

questions économiques. Pour nous le rôle du syndicat est immense. Il est un élément essentiel de l'ordre social qu'il faut construire. Le peut-on sans faire appel à certains principes supérieurs qui ordonnent toutes choses aux fins de la vie humaine ? Cette morale, ces principes, où les prendrez-vous ? Les demanderez-vous à des philosophies changeantes ? Les demanderez-vous simplement à la loi naturelle ? Ce sera insuffisant : dès qu'une difficulté grave surgira, qu'un conflit important s'élèvera, vos troupes se diviseront, mille influences se feront sentir, les violents triompheront. Au nom de quel principe solide les arrêterez-vous ? Officiellement, vous êtes neutres ! C'est une grande faiblesse. S'il est vrai que se réclamer de l'idéal chrétien peut être une gêne momentanée, c'est en réalité une force immense et la seule garantie d'une action durable et efficace. Du reste, les faits, déjà, sont venus confirmer ces paroles : dans certaines régions les syndicats indépendants ont passé en bloc à la C. G. T.

Et voilà pourquoi nous faisons appel à l'Eglise, non pour obliger nos membres à se soumettre contre leur gré à toutes ses lois, mais pour puiser dans sa doctrine l'inspiration de notre programme social et la garantie morale d'action professionnelle. Et s'il était prouvé — comme certains l'ont parfois avoué chez vous — que vous vous réclamez officieusement des directives de l'Eglise, je vous en avertis, vous ne pourrez conserver longtemps cette attitude timide : les circonstances vous obligeront à adhérer à notre programme ou à passer dans le camp socialiste. »

A l'argument de principe il faut ajouter à présent des arguments de fait, qui sont également de poids. Certains purent être impressionnés, au début, par cette considération que les syndicats indépendants, en ralliant des éléments non-catholiques, partant non susceptibles d'adhérer aux syndicats chrétiens, permettraient une action plus puissante contre la poussée marxiste. Ce n'est pas, dans l'ensemble, ce qui s'est produit. Les syndicats indépendants se recrutent, en fait, surtout parmi les éléments qui auraient pu et dû aller aux syndicats chrétiens ; et c'est si vrai qu'ils en sont à polémiquer contre ceux-ci : on trouvera un écho de ces déplorables attaques dans les *Cahiers d'Action religieuse et sociale* du 1er déc. 1936. Alors, était-ce la peine, il y a six mois, de créer ces fameux syndicats indépendants, puisqu'ils n'existaient même pas ?

La conclusion s'impose, et nous l'empruntons à la brochure déjà citée :

« L'Eglise regrette vivement que certains catholiques, après avoir mis si peu d'empressement dans le passé à suivre ses directives sociales, les interprètent si facilement à leur façon, à l'heure actuelle. C'est au fond le plus grave reproche que je me permets, en tant que catholique, de faire aux catholiques inscrits dans les rangs de vos syndicats indépendants, en refusant leur adhésion à la C. F. T. C. Dans le passé, ils ont rendu très difficile et très lente son organisation et notablement diminué sa puissance ; en la refusant actuellement, malgré la leçon des événements, ils font œuvre de division, troublent la conscience des travailleurs chrétiens et compromettent gravement l'organisation professionnelle. A l'heure où s'impose un regroupement sérieux des forces encore saines sur le terrain des principes chrétiens, il est regrettable de voir des catholiques accorder à l'Eglise moins de confiance qu'à des chefs dont les titres sont bien récents et le programme bien incomplet. La meilleure façon de collaborer entre catholiques, c'est de se placer sur le terrain solide des principes chrétiens, car la reconstruction de l'ordre social se fera sur ces principes ou elle ne se fera pas. »

Nous pensons qu'après cela aucune hésitation n'est plus possible.

II. — On nous demande encore si un ouvrier, si un patron pèche en ne voulant pas s'incorporer à un syndicat chrétien.

Hors le cas où l'on aurait, pour agir autrement, des raisons *très sérieuses*, — et il est évident qu'on ne saurait les juger telles à la légère, — il ne nous semble pas possible de tenir pour non avenues les directives si graves de nos chefs religieux sans encourir par le fait même une lourde responsabilité. Ici encore nous ne voulons que citer. Présentant à ses diocésains l'appel inoubliable de l'Archevêque de Paris, Mgr l'évêque de Carcassonne écrivait :

« S. Em. le Cardinal Verdier vient d'adresser à ses diocésains un appel émouvant qui, par son importance et sa portée, déborde manifestement le cadre des auditeurs auxquels il l'adressait. Il adjure les catholiques de se placer au premier rang de ceux qui se décident à faire à la paix sociale le sacrifice de leurs préférences politiques et sociales et même, dans une certaine mesure, celui de leurs intérêts. Quand l'heure est décisive, il serait non seulement malséant, mais injuste et, au surplus, dangereux de ne songer qu'à soi et de refuser aide et concours aux chefs qui ont assumé la mission difficile de trouver une solution aux graves questions pendantes qui préoccupent le pays. Je dis *injuste* : car, en effet, comme le fait observer cet éminent prélat, de ce désarroi commun, chacun de nous est responsable, à des degrés divers, et doit se frapper la poitrine. Que les chrétiens se rangent donc autour du bien commun ! Que chacun d'eux se fasse un honneur et un devoir d'apporter sa pierre à la reconstruction de l'édifice national, ébranlé par la crise économique et sociale. Les lézardes sont si visibles qu'il faudrait être aveugle pour ne pas s'en apercevoir. Au-dessus de tous, fixons nos regards attentifs sur l'intrépide Chef qui préside de haut aux destinées du monde, et dont le regard lumineux projette sur nos obscurités des clartés si sereines. Que nous demande Pie XI, depuis bien des années, avec une insistance dont il faut espérer qu'elle portera son fruit, en atteignant les plus distraits, en éclairant les plus rebelles, sinon qu'au-dessus de tout, comme en tout, nous soyons chrétiens, exerçant dans nos milieux divers cette influence décisive qui découle de l'Evangile authentiquement pratiqué et essentiellement vécu ? Mêlés au siècle, confondus dans les partis, n'avons-nous pas perdu par ces divisions lamentables qui résultaient de leurs conflits, ce prestige de notre foi, cette prépondérance de sa force qui, mieux que dans les discours, eût montré sans réplique possible quelle influence sociale exerce la religion du Christ ? Près de cinquante ans après l'Encyclique *Rerum Novarum*, on trouve encore des chrétiens, même de ceux qui appartiennent à l'élite, réfractaires aux enseignements sociaux de l'Eglise les plus accrédités et les plus répandus. Il est temps, il n'est que temps d'obéir à nos chefs

religieux. Là seulement est le secret de la paix entre chrétiens et même de la paix dans la société. »

Ce serait une grave erreur de croire (on l'a fait) que des avertissements aussi sérieux sont inspirés uniquement des circonstances passagères auxquelles se limiterait leur portée. La vérité est, au contraire, qu'il y a là un enseignement antérieur et bien supérieur à ces circonstances, enseignement auquel notre malheureux individualisme français nous avait empêchés d'attacher toute l'importance qu'il méritait, mais qu'on avait ailleurs bien mieux compris. Témoin ce discours de Mgr Aengement, évêque de Harlem, qui donne à réfléchir :

« Je voudrais faire ressortir, et je ne cesserai de le répéter, que les ouvriers, comme les employeurs, ont le devoir, le devoir social de s'organiser ! On ne pense que trop souvent — et pourtant ceci n'est pas exact et peut avoir des conséquences fâcheuses — qu'il suffit d'accomplir ses devoirs religieux. Il est admirable et heureux que la vie religieuse des Pays-Bas catholiques prenne un tel essor, mais je me vois obligé de vous dire que, lorsque nous devrons rendre compte devant le Juge éternel, il ne suffira pas de dire que nous avons peiné pour le salut de notre âme. Ce n'est qu'une partie du devoir qui nous est imposé. Nous sommes des individus et nous sommes des êtres sociaux. Or, si nous accomplissons nos devoirs religieux consciencieusement, c'est très bien, mais ce n'est que la moitié de notre tâche. De nos jours notamment, où de puissantes armées nous menacent et veulent déchirer notre société, nous devons tous accomplir notre devoir social et ne pourrons le faire qu'en entrant dans les organisations sociales et notamment dans l'organisation syndicale. L'aspect futur de la société dépend des syndicats. Notre devoir nous impose d'exercer notre influence sur le développement de la société par l'organisation sociale, et il arrivera un jour où nous devrons en rendre compte à Dieu [1]. »

C'est dire qu'on n'agit pas en chrétien, en catholique, en s'obstinant à se conduire uniquement d'après ses vues et préférences personnelles, en s'arrogeant le droit de passer au crible de son jugement privé des ordres et directives qu'on n'a même pas pris la peine de comprendre. Car, il faut bien en convenir, il y a encore trop de catholiques auxquels on peut sans injustice reprocher de ne pas voir que le monde marche, et de ne pas comprendre que nier le mouvement ne suffit pas du tout à l'arrêter, mais réussit bien à se faire soi-même broyer. Aussi Mgr Choquet, évêque de Langres, pouvait-il écrire précisément dans un communiqué sur les syndicats chrétiens :

« Un monde nouveau se lève, il faut y prendre rang, sans délais. Il faut se grouper, s'organiser, coûte que coûte. Il faut que chacun s'adapte aux circonstances, dans la pleine conscience de ses droits, mais aussi dans le plus absolu respect de ses devoirs. Puissions-nous n'attendre point qu'il soit trop tard pour obéir à la nécessité : trop tard pour comprendre les événements. Ce serait perdre la partie et, peut-être, compromettre pour longtemps notre christianisme et, avec lui, notre civilisation tout entière. »

[1] Cité par la *Voix sociale*, avril 1929.

Si après cela quelqu'un estimait encore que des enseignements répétés sans interruption par *tous les papes* depuis Léon XIII, repris par *tous nos évêques* dans les termes les plus pressants et adaptés par eux aux *circonstances actuelles*, ne constituent pour les catholiques de France, patrons et ouvriers notamment, qu'une obligation de peu d'importance, nous ne pourrions que lui laisser l'entière responsabilité d'une pareille affirmation.

Il est d'ailleurs difficile d'imaginer qu'après tant d'instances, la bonne foi dans l'erreur soit encore possible à un vrai fidèle. Il nous appartient, sur ce point comme sur les autres, de rappeler en toute occasion et par tous les moyens dont nous disposons (la chaire, le bulletin paroissial, les conseils personnels, etc.) un devoir de cette importance. Ce qu'il nous en coûtera aujourd'hui n'est rien auprès de ce qu'il nous en coûterait demain d'avoir été inattentifs ou négligents.

Un article récent des *Dossiers de l'Action Populaire* (nº du 25 janvier) étudie la question des *fonctionnaires catholiques* : peuvent-ils, doivent-ils se syndiquer ?

*En droit,* la loi n'accorde pas aux fonctionnaires le droit syndical. *En fait,* depuis longtemps la C. G. T. possède des syndicats de fonctionnaires ; tous les gouvernements les ont reconnus, ont traité avec eux, et il ne reste, pour les catholiques, de choix qu'entre l'aveu d'impuissance en face de l'œuvre destructrice de la C. G. T. ou l'organisation d'un autre syndicalisme.

Or, il existe aussi, et il faut qu'on le sache, des syndicats chrétiens de fonctionnaires. Ils ne demandent qu'à se développer, on doit les y aider, et voici ce qu'écrit Mgr Flaus, Directeur général de l'*Union Nationale des Fonctionnaires Catholiques,* en même temps que Procureur général de l'Action Catholique de France :

« Les fonctionnaires catholiques ont non seulement le droit mais le devoir de se grouper pour la défense de leurs intérêts professionnels. Le droit de se grouper en associations revêtant la forme syndicale étant, en fait, reconnu aux fonctionnaires par les Pouvoirs publics, rien ne s'oppose à ce que les fonctionnaires catholiques adhèrent à des syndicats...

Il en résulte que les fonctionnaires catholiques ayant à choisir entre des groupements hostiles aux enseignements de l'Eglise et des groupements affiliés à la Confédération française des Travailleurs Chrétiens ont le devoir impérieux d'opter pour ces derniers.

Ces règles étant posées, les fonctionnaires catholiques ont à examiner les cas de conscience qui peuvent se poser pour eux dans des circonstances exceptionnelles. C'est ainsi, par exemple, que tout en adhérant à des groupements affiliés à la C. F. T. C., ils peuvent avoir à maintenir leur concours à d'autres groupements, lorsque ceux-ci font utilement contrepoids à ceux qui sont hostiles aux enseignements de l'Eglise... »

Notre conclusion sera celle même des *Dossiers :* « A l'heure actuelle, non seulement les fonction-

naires catholiques peuvent se syndiquer, mais ils le doivent, et bien entendu dans des Syndicats affiliés à la C. F. T. C. »

III. — Dernière question : supposé reconnue, en ne se plaçant qu'au point de vue professionnel, l'obligation morale de s'attacher à un syndicat, l'Etat n'est-il pas fondé à la transformer en obligation légale ?

Voici ce qu'écrit à ce sujet le R. P. Muller [1] :

« Partant de la solidarité très réelle qui unit les ouvriers d'une même profession, certains sociologues, épris de l'idéal corporatif du moyen-âge, préconisent le retour à l'association obligatoire imposée par la loi. Cette conception a reçu même une application partielle, en Autriche et en Allemagne, dans le domaine des petits métiers. Au point de vue du droit naturel rien ne s'oppose, semble-t il, à la restauration d'un système qui a régi l'industrie pendant plusieurs siècles. Il faudrait toutefois, en nos temps de divisions religieuses, que les droits de la conscience trouvassent une garantie sérieuse dans le libre choix de la corporation. Toutefois la réalisation immédiate de ce programme nous paraît peu opportune. »

C'est exactement ce que nous pensons, et la raison en est évidente. L'obligation aujourd'hui, à supposer même maintenue la liberté de choisir entre diverses organisations, jouerait surtout en faveur de la plus importante ; et on peut être assuré que la C. G. T. ne se ferait pas scrupule d'y aider par *tous les moyens*. Nous sommes fixés sur sa façon de comprendre la liberté.

Au reste, les catholiques sociaux ont toujours préféré qu'on laisse au syndicat son caractère d'association *privée* et *libre ;* mais ils demandent que la loi prévoie, par ailleurs, en organisant la profession *(réforme corporative),* comment seront plus régulièrement exercées les fonctions que le syndicat a dû provisoirement assumer. Leur formule reste : *Le syndicat libre dans la profession organisée*. Ce que M. le chanoine Tiberghien explique ainsi dans son commentaire de *Rerum Novarum* [2] :

« La corporation ancienne, dont le Pape affirme plusieurs fois la bienfaisante influence et dont il désire promouvoir la réorganisation adaptée aux temps modernes, n'est pas cette association libre ; elle est la profession elle-même organisée au sein de la société, sous le contrôle et avec la garantie de l'Etat, devenant ainsi, en un sens, un « Corps d'Etat. » Il en résulte donc que, dans une situation normale, à côté et au-dessus du syndicat libre, l'enveloppant et le dominant, doit exister un organisme professionnel, un « Corps du travail. » Il recevrait de l'autorité civile la fonction de déterminer, pour chaque profession, les conditions d'application des lois, et laisserait à l'Etat, en matière professionnelle, un simple droit de direction générale et de coordination. Dans une société anarchique comme la nôtre, l'association privée et libre, qu'est le syndicat, prétend, étant le seul organe professionnel existant, exercer cette fonction publique encore en déshérence ; prétention exorbitante pour une association privée, qui n'a pas à exercer de fonction publique, mais prétention qu'on ne pourra réduire que par l'institution du Corps Professionnel.

On pourrait, pour comprendre cette situation anormale, la comparer à celle d'un pays dépourvu de toute administration des ponts et chaussées, où la charge de la création et de l'entretien des routes reviendrait à une association privée, analogue à celle du Touring Club. Cette association qui, tout en étant privée, exercerait une fonction publique, en revendiquerait, sinon légitimement, du moins nécessairement et temporairement, les droits, voudrait par exemple recueillir les adhésions et les cotisations de tous les citoyens usant de ses services. De même, le syndicat qui exerce de fait, nous ne disons pas de droit, une influence sur les conditions de travail de tous les ouvriers de la profession, syndiqués ou non, est amené à se poser comme un organe de droit public. Il en résulte pour lui, sur ce point particulier, un caractère hybride, mal défini, qui se prête à de multiples confusions, malentendus, exigences anormales. Seul, un organisme professionnel public pourrait régulièrement exercer la fonction que le syndicat s'est appropriée sous la pression des faits, mais sans investiture légale, d'une façon souvent abusive, vu les minorités qui le composent. »

[1] *Notes d'Economie politique*, t. I, p. 293.
[2] Pages 65, 66.

Inutile sans doute de souligner combien, sur ce point spécialement, nous nous écartons des socialistes.

Mais présentement le devoir demeure très clair : sans gêner par une malencontreuse ingérence en un domaine qui n'est pas le nôtre l'action des professionnels, rappeler à tous « *opportune, importune* » leur grave devoir. Il n'a été déjà que trop perdu de temps, commis que trop de maladresses. Telle grande imprimerie, tel établissement de crédit, catholiques l'un et l'autre, ont vu leur personnel passer presque en totalité à la *C. G. T. ;* et pareillement tel journal catholique dont le silence obstiné sur le syndicalisme ouvrier ne fut rompu, il y a quelques mois, que pour faire de la propagande en faveur des syndicats indépendants. Décidément la discipline intelligente reste encore la meilleure politique [1].

---

Q. — La *Croix* ayant annoncé en 1934 *La chronologie de la Passion, Etude historique et scripturaire*, par Callias J. Stavridès, 10 f., chez Paillard, 1, place Alphonse-Deville, Paris 6e, j'ai lu cet ouvrage.

Les preuves de cette nouvelle chronologie paraissent convaincantes, pour si considérables que doivent en être les conséquences.

Que pense l'*Ami* de cette révolution dans notre Semaine Sainte ?

R. — Nous comprenons parfaitement que la lecture de ce livre vous ait impressionné. Tout en déclarant que certains des arguments de l'auteur

[1] Rappelons quelques adresses utiles. Pour les patrons : *Confédération française des professions (C. F. P.)*, 5, boulevard Montmartre, Paris 2e. Pour les ouvriers : *Confédération française des travailleurs chrétiens (C. F. T. C.) ;* nouvelle adresse : 28, place Saint-Georges, Paris 9e. Pour les ingénieurs : *Union sociale des ingénieurs catholiques (U. S. I. C.)* 18, rue de Varenne, Paris 7e. Là où l'on ne connaît pas de centre local, il y a intérêt à s'adresser aux Missionnaires du travail, aux Directions diocésaines des Œuvres, ou, pour les ouvriers, aux sections jocistes masculines et féminines.

seraient discutés et sans doute rejetés, la *Croix* ne disait-elle pas, le 28 février 1934 (dans un article signé Jean Voiron), que cette étude ouvrait une voie nouvelle aux exégètes, laissant même entendre qu'ils s'y engageraient « après avoir surmonté une première impression d'étonnement devant la thèse qui leur était proposée » ? La *Documentation Catholique*, elle aussi, le 17 mars 1934 (col. 678-680), attirait l'attention sur ce travail auquel on ne pouvait refuser, écrivait-elle, avec un sentiment de piété très éclairée, une objectivité remarquable et un vrai sens critique.

Vous trouvez convaincantes les preuves de cette nouvelle chronologie, et vous semblez être sur le point de vous y rallier, quelque considérables que doivent en être les conséquences. De grâce, modérez un peu votre enthousiasme. Il est relativement facile de dire du nouveau sur un thème très ancien et d'apporter des solutions qui, au premier abord, semblent convaincantes ; il est beaucoup plus délicat d'étayer cette thèse et de justifier ces solutions par des preuves qui soient sérieusement fondées. Vous en jugerez vous-même.

Certes, M. Stavridès, écrivain orthodoxe, mérite toute notre sympathie pour le calme avec lequel il poursuit sa discussion contre l'Eglise catholique, sans jamais mêler à sa polémique la moindre acrimonie. Nous en prenons acte pour rendre hommage à ses bonnes intentions ; mais nous n'en discuterons pas moins les unes après les autres ses diverses allégations.

Certes, vous n'ignorez pas la difficulté qu'il y a à concilier les Synoptiques et S. Jean au sujet du jour où Jésus fut mis à mort. D'après les Synoptiques, Jésus aurait fait le repas pascal le soir du 14 nisan, et il aurait été crucifié le lendemain 15, premier jour des Azymes. D'après S. Jean, au contraire, Jésus serait mort et aurait été enseveli avant la Pâque, la Cène aurait donc eu lieu le soir du 13. Et, pour expliquer que l'année de la mort de Jésus, les uns aient fait la Pâque un jour et les autres le lendemain, on a émis l'hypothèse que l'année de la Passion il y eut incertitude sur le jour précis où tombait le 14 nisan, soit parce que l'observation de la nouvelle lune n'avait pas été claire et valable pour tous, soit parce que les chefs juifs avaient ajourné la fête afin qu'elle n'eût pas lieu le vendredi, une veille de sabbat, soit enfin parce que l'on tolérait l'anticipation de la fête par suite de l'affluence ou de la presse des pèlerins. Et c'est dans cette voie que s'orientent de plus en plus de nos jours les commentateurs pour essayer de faire concorder les données, en apparence divergentes, des Synoptiques et de S. Jean.

M. Stavridès espère supprimer avec sa thèse toute apparence de contradiction entre les récits évangéliques, montrer qu'ils se complètent mutuellement et donnent la suite parfaitement logique des événements ; il compte, en outre, justifier devant les Juifs et les Musulmans la prophétie de Jésus relative à son séjour « aux enfers. » Sa conclusion, de nature à jeter quelque émoi parmi les exégètes et les auteurs ecclésiastiques, est contraire à la tradition qui s'est imposée dès les premiers siècles, tradition admise de nos jours par tous les auteurs catholiques. Selon lui, Notre-Seigneur ne serait pas mort *un vendredi*, mais un jeudi ; il aurait été enseveli non pas le jeudi soir avant le coucher du soleil, mais dans la nuit du jeudi au vendredi ; ainsi seraient réalisés les trois jours annoncés par lui comme durée de son séjour « aux enfers ».

Cette affirmation que Jésus est mort un jeudi, non un vendredi, n'est pas absolument nouvelle ; elle a été émise, il y a une cinquantaine d'années, par Westcott dans son livre *The Gospel according to S. John* (1882), p. 282 ; elle fut reprise de nos jours par E. Meyer dans *Ursprung und Anfänge des Christentums*, t. I, p. 169 (Stuttgart, 1921). Elle n'a jamais trouvé auprès de la généralité des exégètes ou des historiens un accueil favorable, parce qu'elle est en opposition avec une tradition très ferme qui remonte à la *Didachè*, donc à la fin du Ier siècle. Et, en dépit du soin avec lequel M. Stavridès s'est efforcé d'établir et de justifier ses conclusions, nous devons constater que sa thèse n'a pas, et avec juste raison, conquis les suffrages des revues autorisées [1].

Avouons qu'il ne pouvait guère en être autrement. Cette thèse a vraiment contre elle trop de documents et elle suppose trop de bouleversements dans l'histoire évangélique !

Elle a d'abord contre elle tout l'ensemble des textes traditionnels relativement à la fixation de la date de la fête de Pâques. Si l'Eglise d'Asie faisait la Pâque de la Crucifixion au jour anniversaire, sans se préoccuper du jour de la semaine qui était le 14 nisan, et si l'Eglise de Rome, au contraire, voulant surtout fêter la résurrection, fixait la solennité pascale au dimanche qui suivait le 14 nisan, cette variation dans l'époque précise de célébration de l'office pascal n'en attestait pas moins l'accord de l'Orient et de l'Occident pour fixer la mort de Jésus dans l'après-midi du *14* nisan.

Ensuite, pour faire disparaître toute apparence de contradiction entre les récits évangéliques, non seulement sur le jour où Jésus fit la pâque, mais sur tous les autres points, comme l'entrée triomphale à Jérusalem, l'onction de Béthanie, et pour aboutir à la date qu'il propose, le 15 nisan au lieu du 14 comme jour où eurent lieu la Cène et la Crucifixion (p. 41), M. Stavridès impose à la dernière semaine du Christ, telle qu'elle se serait déroulée selon l'avis unanime des historiens de Jésus les mieux qualifiés, bien des modifications que les textes critiquement interprétés n'imposent nullement et ne suggèrent même pas.

[1] Cf *Revue Biblique*, 1934, p. 445 ; — *Revue des Sciences religieuses*, publiée par la Faculté de Théologie Catholique de l'Université de Strasbourg, 1935, p. 567-572 ; — *Revue bénédictine*, 1935, p. 78 79.

1° Il y aurait eu *deux* entrées triomphales de Notre-Seigneur à Jérusalem ; la première, décrite par les Synoptiques, aurait eu lieu, sans doute, pendant la fête des Tabernacles, vers la fin de septembre 29 ; la seconde, prédite par Notre-Seigneur lui même (Mt., XXIII, 39), aurait eu lieu le lundi 12 nisan (p. 28, 32) de l'an 30, selon la chronologie généralement reçue.

Or, en dehors de S. Luc, qui dans sa partie spéciale (IX, 51-XIX, 28) fait approcher Jésus de Jérusalem à plusieurs reprises (IX, 52 ; X, 38-42 ; XIII, 22), Marc et Mathieu ne font venir N.-S. dans la capitale que pour y subir sa Passion. De plus, une entrée triomphale, au mois d'octobre de l'an 29, six mois avant la Passion, serait allée à l'encontre du souci qu'avait alors le divin Maître de passer inaperçu, pour ne pas attirer sur lui la haine de ses ennemis alors que son « heure n'était pas encore venue, » et pouvoir se consacrer entièrement à la formation de ses Apôtres.

2° Le voyage de Jésus vers Jérusalem par Jéricho, raconté par les Synoptiques, n'aurait pas précédé la Pâque, mais la fête des Tabernacles au cours de laquelle aurait eu lieu la première entrée triomphale (p. 31).

Encore ici, les textes sont formels contre une pareille hypothèse : dernière prédication de la Passion, bien plus précise que les précédentes, annonçant l'événement comme imminent (Mc., X, 33 34), et angoisse des Apôtres (Mc., X, 32). Les complots des Sadducéens et des Pharisiens contre Jésus, mentionnés par S. Jean (XI, 56 57) à la suite de la résurrection de Lazare, ne constituent d'aucune manière un fait nouveau qui eût pu empêcher Jésus d'avoir dans le Temple ces discussions de la dernière heure, seules susceptibles d'ouvrir les yeux aux Juifs de bonne volonté qui pouvaient se trouver dans son auditoire. Le IVe Evangile lui-même, qui mentionne l'ordre d'arrestation (XI, 56), suppose ces discussions (XII, 20-50) que les Synoptiques racontent en détail pour les jours suivants.

3° L'unique festin de Béthanie aurait eu lieu 2 jours avant la Pâque et non le 6e jour ; la précision donnée clairement à ce propos par S. Jean (XII, 1) serait peut-être une erreur de copiste (p. 32).

4° La fuite de Jésus au désert après sa seconde entrée triomphale (Jo., XII, 12) n'a pas la moindre probabilité, et elle se trouve contredite par tout ce que nous savons de l'activité de Jésus au Temple les lundi et mardi de la dernière semaine (p. 32, 39).

5° On voit en S. Jean que les Juifs ne veulent pas entrer au prétoire de Pilate pour ne pas se souiller et pouvoir *manger la Pâque* (XVIII, 28) ; donc si les Juifs voulaient éviter toute impureté dans ce but, c'est que la mort de Jésus eut lieu le 14 et non le 15 nisan. — Erreur ! Selon M. Stavridès, l'expression « *manger la Pâque* » ne désignerait pas seulement l'agneau ou le chevreau que l'on devait manger en famille le 14 au soir après le coucher du soleil ; cette expression désignerait aussi le gros et le menu bétail sacrifiés durant les sept jours de fête comme holocaustes ou sacrifices d'action de grâces (p. 21, 48, 60). Si donc, au matin du 15 nisan, quelques heures avant la crucifixion, les Grands-Prêtres parlent ainsi au prétoire de Pilate, ce n'est pas en vue de manger l'agneau, qu'ils ont déjà mangé au cours de la nuit précédente, mais c'est en vue de participer à midi à la portion qui leur revenait des sacrifices offerts le matin dans le Temple.

Or ce sens, tout à fait inédit, donné à l'expression « *manger la Pâque* », ne peut s'autoriser d'aucun texte de l'A. T. Le chap. XXVIII, 16-25 du livre des Nombres, distingue clairement le 14 nisan, qui est la Pâque de Yahweh, des autres jours (dont le 15) qui comportent des sacrifices variés, où il est question de pains sans levain, mais non de pâque. Et si la citation du Deutéronome chap. XVI n'avait pas été bornée aux seuls versets 2 et 3, mais s'était étendue à tout le passage, l'auteur aurait vu clairement que pour l'hagiographe « manger la Pâque, » « immoler » ou « sacrifier la Pâque, » visait non pas les victimes des sept jours de la fête des Azymes, mais uniquement cet agneau ou ce chevreau qu'il fallait immoler le 14, puis cuire et manger le soir après le coucher du soleil. La fameuse pâque de Josias, dont l'auteur fait état (p. 63), fut d'ailleurs strictement conforme à cet ancien rituel ; on y distingue soigneusement la Pâque et les autres victimes, la Pâque qui consiste en agneaux et en chevreaux immolés le 14 nisan, rôtis le soir au feu et consommés après le coucher du soleil (II Par., XXXV, 2, 7 ; cf. Exod., XII, 5 11).

6° Ce 15 nisan, au cours duquel Jésus aurait été crucifié, serait tombé un jeudi et non un vendredi. Et pour le prouver, M. Stavridès examine le sens du mot *parasceve*. Ce mot, selon lui, aurait reçu dans les Evangiles des sens divers ; le mot *sabbat* également. Celui-ci ne désignerait pas uniquement le 7e et dernier jour de la semaine ; il indiquerait en S. Marc XVI, 1 la fête des Azymes, en S. Luc XXIII, 54 la fête des Prémices, en S. Jean XIX, 31 la fête de la Pâque ou des Azymes (p. 56, 57). Ainsi donc, dans l'A. T., le mot *sabbat* aurait désigné le sabbat proprement dit, des fêtes chômées comme le 15 nisan, et des fêtes qui ne l'étaient pas, comme celle des Prémices (p. 89). Quant au mot *parasceve*, inconnu, dit-on, à l'A. T., il n'aurait jamais désigné le 6e jour de la semaine, veille du sabbat, ni la veille des fêtes juives ; il indiquerait en S. Jean XIX, 14 non la préparation, mais la solennité pascale, le 15 nisan, dût le même terme signifier, dans le même contexte (XIX, 41), non plus le 15 premier jour des Azymes, mais le 16, fête des Prémices. Et c'est en vain que M. Stavridès interrogera II Par. XXXV pour justifier ce sens flottant du mot « préparation, » car ce mot qu'il prétend y rencontrer « maintes fois » (p. 58) ne s'y trouve pas une seule fois.

Or, le mot *parasceve* dans le récit de la Passion

d'après S. Marc, xv, 42, a un sens très précis dont il ne convient pas de s'écarter : « Comme c'était le jour de la préparation, c'est-à-dire veille du *sabbat.* » Nous sommes donc au vendredi soir. Cette façon de parler de Marc donne un sens très précis aux phrases de Jean, xix, 14 : « c'était la préparation de la Pâque », et xix, 31 : « Comme c'était la préparation, afin que les corps ne demeurassent point sur la croix pendant le sabbat, — car c'était un grand jour que le jour de ce sabbat. » Il est impossible d'échapper à la conclusion que le mot *parasceve* désigne la veille du sabbat ; S. Jean et S. Marc sont absolument d'accord sur ce point. Il est impossible également d'échapper à cette autre impression que donnent les textes, que l'embaumement fut sommaire et l'ensevelissement hâtif, parce que ce sabbat, qui cette année-là coïncidait avec la grande fête de la Pâque, commençait à luire (Luc, xxiii, 54).

D'ailleurs, en dehors de cet accord si significatif des évangélistes, nous avons encore, pour nous fixer sur le sens du mot « *parasceve,* » vendredi, 6e jour de la semaine, veille du sabbat, le témoignage d'un contemporain, l'historien Josèphe qui cite dans ses *Antiquités judaïques* (XVI, vi, 2) un édit d'Auguste autorisant les juifs à n'être pas convoqués au tribunal, même pour fournir une caution, soit un jour de sabbat, soit *à la parascève qui le précède,* à partir de la 9e heure, c'est-à-dire à partir de 3 h. de l'après midi.

La cause est donc entendue et jugée : c'est un vendredi que Jésus est mort, et c'est un vendredi que Jésus a été enseveli, que ce vendredi ait été le 14 ou le 15 nisan, selon que Jésus a ou non anticipé la Pâque, peu importe ; mais le 14 est la date la plus vraisemblable : c'est celle qui est clairement suggérée par S. Jean, celle aussi qui a été retenue par la tradition aussi bien romaine qu'asiatique.

---

Q. — En ce qui concerne Jésus-Christ, pourtant Maître de la vie et de la mort, et lui-même Toute-Sainteté, jusqu'où peut aller l'interprétation du mot de S. Paul : *tentatum per omnia pro similitudine absque peccato* (Héb., iv, 15) ; et encore : *ex semine David secundum carnem* (Rom., i, 3) ? Et comment comprendre, de Jésus, *stipendia peccati mors ?* (Rom., vi, 23).

R. — Des trois textes, le premier est le seul qui demande une explication plus étendue.

I. Dans son sens général, il accorde à la nature humaine en Jésus-Christ une similitude parfaite avec notre nature déchue, moins cependant le péché. Jésus a « éprouvé toutes nos faiblesses pour nous ressembler, à l'exception du péché. »

A ce texte, les théologiens apportent quelques précisions.

*a)* Tout d'abord, ils indiquent les raisons pour lesquelles il convenait que le Christ prît nos faiblesses : 1) pour expier nos péchés en subissant notre châtiment ; 2) pour montrer la vérité de son Incarnation et afin que sa chair ne parût pas imaginaire ; 3) pour nous donner un exemple de patience. (S. Thomas, III, q. 14, a. 1).

*b)* Ensuite, ils indiquent quelles faiblesses, quelles défectuosités de la nature étaient incompatibles avec les exigences de l'union hypostatique. Cette union exigeait en Jésus-Christ une sainteté et une science parfaites. Il ne saurait donc être question, pour le Christ, d'avoir pris l'ignorance et la concupiscence, naturelles cependant à l'homme. Jésus a possédé une science parfaite (science de vision et très probablement science infuse) ; il a été orné, dans son humanité, d'une sainteté incomparable, comportant la grâce habituelle du Chef des anges et des hommes en plus de la grâce d'union, et l'impeccabilité ; il a reçu une puissance instrumentale complète en ce qui concerne toutes choses se rapportant aux fins de l'Incarnation.

*c)* De plus, ils précisent quelles faiblesses, quelles imperfections Jésus a prises. Il s'agit de toutes celles que le péché originel a introduites dans la nature humaine, faiblesses et souffrances naturelles au corps, affections et passions innocentes de l'âme. L'état d'innocence avait corrigé, dans la nature, ce qui aurait dû, de ce chef, y exister. C'est pourquoi nous avons dit : « que le péché originel a introduites dans la nature humaine. » Par là, les théologiens excluent les misères corporelles qui viendraient de causes particulières, comme la maladie, les défauts organiques, les difformités accidentelles, etc.

*d)* Enfin, ils marquent bien que Jésus a pris ces faiblesses et imperfections non par nécessité, mais *librement* et pour notre utilité. Relisez sur ce point notre article de 1934, p. 100-102.

II. — Nous ne voyons pas quelle difficulté peut vous faire le texte de S. Paul, Rom., i, 3, pris séparément de son contexte du ℣ 4. Les deux versets, pris ensemble, peuvent demander une exégèse assez laborieuse, étant donné l'opposition que le ℣ 4 semble marquer au ℣ 3. Mais la simple phrase : *ex semine David secundum carnem* se comprend aisément. S. Paul affirme simplement que le Fils de Dieu est né de la race de David selon la chair, c'est-à-dire selon la nature humaine. Κατὰ σάρκα après ἐκ σπέρματος indique ici clairement cette nature humaine, telle que pouvait la posséder tout descendant de David. S. Paul, note le P. Lagrange *(Epître aux Romains,* p. 5), affectionne cette expression pour désigner la descendance naturelle (iv, 1 ; ix, 3, 5 ; I Cor., x, 18 ; Gal., iv, 23, 29). Le Fils est né de la race de David, et cette affirmation concorde avec l'opinion universelle des Juifs que le Messie devait être fils de David. Titre conciliable avec la conception virginale, comme on le voit par Luc, i, 27 et 35.

III. — Enfin, nous ne croyons pas qu'on puisse entendre de Jésus le dernier texte invoqué, *Stipendia peccati mors* (Rom., vi, 23). Le texte vise expressément l'homme déchu par le péché. L'apôtre développe, dans toute la péricope qui précède ce verset, une idée générale, celle d'un service. — l'expression *stipendia,* la solde, fait songer instinctivement au service militaire. — Il oppose le

service de Dieu au service du péché. Celui-ci a pour solde la mort, la mort éternelle, dit le P. Lagrange *(op. cit.*, p. 158). « Ce serait trop limiter la solde du péché, écrit de son côté le P. Prat *(La théologie de S. Paul,* 17e édit., t. I, p. 264), que de la restreindre à la mort physique, car elle a pour pendant la vie éternelle qui n'est pas seulement la restauration du composé humain, mais la participation à la vie du Christ, ici-bas par la grâce, là-haut par la gloire. » Le service de Dieu, à l'opposé, a la vie éternelle comme récompense, bien qu'en réalité cette vie éternelle soit « un don de Dieu. »

Jésus-Christ, ou plutôt la mort de Jésus-Christ, n'intervient ici qu'indirectement et lointainement. Ce serait un contre-sens que de traduire Rom., VI, 23 : « La mort (du Christ) est la solde du péché. » Ou plutôt, ce serait un non-sens.

---

Q. — D'après le canon 1015 § 4, « *Matrimonium invalidum dicitur putativum si in bona fide ab una saltem parte celebratum fuit.* » Le can. 1114 dit : « *Legitimi sunt filii concepti aut nati ex matrimonio valido aut putativo.* »

Deux personnes, l'une catholique, l'autre protestante, contractent mariage ou devant l'officier de l'état-civil ou devant le ministre protestant. Elles sont mariées civilement. En règle générale, la partie protestante sera de bonne foi et la partie catholique de mauvaise foi.

Ce mariage peut-il être considéré comme « matrimonium putativum, » et par conséquent les enfants issus de ce mariage invalide être considérés comme « legitimi » ? J'ai consulté différents auteurs et je n'y vois pas clair. De Smet dans son *Tractatus de matrimonio* dit : « Putativum quando nempe nulliter est initum bona fide alterutrius saltem partis » ; dans la traduction française du même traité : « L'union qui a *l'apparence du mariage* est celle qui a été contractée d'une façon invalide, mais selon les formalités (quoique peut-être avec un vice essentiel) prescrites par le Concile de Trente ou par Pie X, là où elles sont en vigueur ; de même, à ce qu'il semble, le mariage contracté sans ces formalités, mais de telle façon que cette omission ne soit pas connue, et que les pseudo-époux soient considérés publiquement comme légitimement unis. »

Ici les catholiques, et je pense la plupart des prêtres, ont toujours considéré les enfants issus de ces sortes de mariages comme *illegitimi*. Récemment, dans une controverse, j'ai vu exprimée comme certaine l'opinion que ces mariages étaient « matrimonia putativa » et par conséquent les « filii legitimi. » Ceci est-ce l'enseignement des auteurs, ou bien est-ce une interprétation erronée du canon 1015 ?

R. — Les auteurs ne sont pas d'accord sur les conditions dans lesquelles le mariage nul doit avoir été conclu pour bénéficier des avantages reconnus au mariage putatif.

D'après le P. Cappello, il faut qu'il ait été conclu *in facie Ecclesiæ*, c'est-à-dire soit en présence d'un curé, soit en présence de deux témoins dans l'hypothèse du can. 1098. Mais il n'exige pas que la proclamation des bans ait eu lieu. *(De Matrimonio*, p. 787).

Le P. Wernz (édit. Vidal) admet que les formes solennelles peuvent être omises de bonne foi. Il n'exige donc pas la célébration *in facie Ecclesiæ*. Mais si la proclamation des bans a été omise, l'époux qui prétend que son mariage doit être considéré comme putatif, doit prouver sa bonne foi. *(Jus Matrimoniale*, p. 715).

Le P. Creusen adopte un troisième point de vue : « *Speciem seu figuram matrimonii dicitur habere, si consensus in forma legitima (etsi forsan ob vitium essentiale nulliter) expressus est, aut si juxta mores regionis forma contractus pro legitima habetur.* » (Vermeersch-Creusen, *Epitome*, t. II, p. 193).

Tous ces auteurs jouissent d'une grande autorité et leurs opinions sont assez différentes.

Remarquez en outre que, pour être opérante, la bonne foi doit s'être rencontrée chez l'un des époux, non seulement lors du mariage, mais lorsqu'a été conçu l'enfant appelé à bénéficier d'une légitimité de faveur.

Dans ces conditions, l'enfant sera considéré comme légitime ou non, suivant le critérium que vous admettrez comme point de départ de votre raisonnement.

---

Q. — 1° Il s'agit d'un mariage célébré en 1934 à l'église de mon annexe. Etant malade moi-même, je ne pus y assister. Mais il y avait là deux prêtres, l'un parent, l'autre ami de la famille. Celui-ci se rendit directement à l'église avant de venir me voir. L'autre, au contraire, vint d'abord au presbytère, et voici ce que je lui dis au sujet de la délégation : « Vous vous arrangerez entre vous, et déciderez lequel des deux recevra les consentements. Je donne la délégation requise à celui des deux que votre décision concertée désignera. Si c'est vous, je vous délègue. Si c'est l'autre, c'est lui que je délègue. » Ce fut le premier, c'est-à-dire mon interlocuteur, parent de la famille, qui procéda au mariage.

Ayant depuis consulté mes manuels, j'ai eu des inquiétudes sur la validité de ce mariage. Qu'en pensez-vous ?

2° Dans cinq autres mariages, j'ai assisté à la cérémonie à côté du prêtre chargé de recevoir les consentements. La délégation aurait-elle dû, pour être valable, avoir été exprimée et acceptée de vive voix ? Cela n'a peut-être pas eu lieu chaque fois.

3° Faut-il désigner à l'avance les deux témoins ? Je le fais maintenant, mais je ne l'ai pas toujours fait. Dans deux mariages au moins il m'est arrivé de procéder ainsi : au moment de recevoir les consentements, j'ai prié quelques assistants (3 ou 4) qui se trouvaient derrière les futurs époux, d'avancer. Ce sont généralement des parents et amis qui se placent derrière les fiancés et non loin d'eux. Sur mon invitation, ils se sont rapprochés encore. Puis j'ai posé les questions d'usage et reçu les consentements. Ceux-ci échangés, un peu bas peut être, ont ils été entendus ? Je ne saurais le dire. La cérémonie terminée, ces gens-là et quelques autres ont signé avec moi au registre. *La désignation expresse des deux témoins avant le mariage est elle requise ?*

Pour le second mariage, le cas est à peu près identique. Ici non plus je n'ai pas songé à désigner expressément les 2 témoins avant le mariage. De plus, je ne me rappelle pas si j'ai invité à se rapprocher davantage les assistants placés, ainsi que je l'ai dit, bien près derrière les futurs époux. *Quid ?*

R. — Pour que la délégation soit valide, il faut qu'elle soit : *a)* réelle, et pas seulement présumée ; *b)* libre, de la part du déléguant ; *c)* expresse,